

ἙΚΩΝ ἈΜΑΡΤΑΝΕΙΝ

DE

A. PIATKOWSKI

În istoria dezvoltării vechii societăți grecești, greșcala individuală săvârșită cu voie sau fără voie, pedeapsa dată de divinitate sau de societate, corelația între rațiune, sentiment și faptă a preocupat cu intensitate pe gânditori. Astfel de întrebări și răspunsuri s-au ivit anterior problemei liberului arbitru, care a apărut ca un justificat protest împotriva concepției despre theodicee¹.

Relativitatea binelui moral și, implicit, a greșelii, raportată la agent, a fost intens discutată în cercurile sofistice. Esența acestor discuții, care priveau îndeosebi forma și mai puțin conținutul, ne este cunoscută din unele dialoguri ale lui Platon și, parțial, din tratatele aristotelice despre etică. Problema comportării morale a individului a fost însă propriu-zis pusă o dată cu trecerea de la relațiile de producție din comuna primitivă la relațiile de tip sclavagist, o dată cu ivirea legislațiilor în orașele stat și reglementarea vieții sociale conform unor noi criterii. Soluțiile la care se opresc gânditorii sînt adesea exprimate în sentințe și maxime (γνώμαι), din care unele caută să stabilească principii unitare, valabile pentru toți oamenii care aparțin clasei oamenilor liberi, indiferent de averea și rangul lor social. În această categorie de maxime intră și binecunoscutul γνώθι σαυτόν, principalul pilon al empirismului moral care, deși încă necritic, nesistematic, cuprindea totuși o latură raționalistă.

Primul gânditor grec la care reflecțiile despre valorile morale capătă un aspect raționalist este Hesiod². La Hesiod, în *Munci și Zile*, există în mod efectiv credința că omul poate deveni bun printr-un efort propriu de cunoaștere a realităților morale, că drumul virtuții este arid, dar preferabil încălcărilor « dreptății ». Hesiod este în același timp primul izvor cunoscut la care solidaritatea genosului se estompează

¹ « Ce vieux problème traditionnel du volontaire et de l'involontaire qui, on vient de le voir, a tant préoccupé Platon et, sur ses pas, Aristote, semble par la suite avoir cessé, tel quel, d'intéresser les philosophes. Au reste, du fait que l'antique notion du Destin devenait elle-même un objet de spéculation philosophique, il tendait déjà à se muer en un problème métaphysique, celui du Libre Arbitre. C'est sur ce problème que finira de se concentrer l'attention des penseurs ». Léon Robin, *La morale antique*, Paris, 1947, p. 154.

² Léon Robin, *op. cit.*, p. 5.

în fața solidarității civice care unește pe membrii unei unități politico-sociale superioare. La Hesiod, în versurile 274—285 din *Munci și Zile* apare limpede formulat gîndul despre prejudiciile aduse societății de greșeala deliberată, în sensul sperjurului:

* Perses, tu sfaturile-astea în cugetul tău le înseamnă
 Și de dreptate ascultă, cu totul uitînd silnicia.
 Legea aceasta statornicit-o-a Zeus între oameni:
 Prevestitoarele păsări, jivinele, peștii-ntre sine
 Să se mănînce, fiindcă dreptate-ntre ei nu se află,
 Însă le dete la oameni Dreptatea, și ea e mai bună.
 Celui ce mărturisește în obște dreptatea, de voie,
 Zeus atotvăzătorul belsug îi va da și avere.
 Însă acel ce de voie jura-va, mințind, jurăminte
 Strimbe, dreptatea știrbind, de boli fără leac pătîmi-va,
 Va scăpata al său neam de urmași ce-o lăsa după sine;
 Ci va-nflori neamul celui ce doar pe dreptate jura-va *¹.

În acest important pasaj din *Munci și Zile* apar cîteva idei care au o importanță deosebită pentru a ilustra evoluția relațiilor sociale. De la *themis*, care implica revelația divină în cunoașterea și stabilirea normelor de viață, Hesiod trece la ideea de *nomos*, convenția prin care se repartizează ceea ce se cuvine fiecăruia. *Nomosul*, în lumea animalelor necuvîntătoare, este să se mănînce unele pe altele. Dimpotrivă, Cronidul a înzestrat pe oameni cu rațiune, ca să știe cum să se comporte unii față de alții în conformitate cu prescripțiile Dikei. Această puternică opoziție, între animal, lipsit de rațiune, și om, înzestrat cu rațiune, indică cît preț punea poetul din Askra pe lumina gîndirii în modul de comportare a individului. La Hesiod, Dike reprezintă deci un normativ moral, cu valoare universală, a cărui încălcare cu voință și știință atrage după sine pedeapsa sau răsplata divină². Zeus acordă prosperitate celui care respectă justiția. Această condiție are și un scop practic, utilitarist, idee reluată ulterior de mulți poeți afiliați școlii hesiodice, printre alții de Solon.

Concepția hesiodică despre greșeala deliberată, pe care poetul o consideră în primul rînd în cîmpul relațiilor apărute între oameni legați de noi interese economice,

¹ *Munci și Zile*, v. 267—278, trad. St. Bezdechi, Ed. științifică, 1957. Iată versurile în original:

* Ω Πέρση, σὺ δὲ ταῦτα μετὰ φρεσὶ βάλλεο σῆσι
 Καὶ νῦ δίκης ἐπάκουε, βίης δ' ἐπιλήθεο πάμπαν·
 Τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων,
 ἰχθύσι μὲν καὶ θηρσί καὶ ὠλενοῖς πετεηνόις
 ἐσθήμεν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ μετ' αὐτοῖς·
 ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε δίκην, ἣ πολλὸν ἀρίστη
 γίγνεται· εἰ γὰρ τίς κ' ἐθέλῃ τὰ δίκαι' ἀγορεύσας
 γινώσκων, τῷ μὲν τ' ἔλβον διδοῖ εὐρύοπα Ζεὺς·
 ὅς δὲ κε μαρτυρήσῃν ἐκὼν ἐπίορκον ὁμόσας
 ψεύσεται, ἐν δὲ δίκην βλάβας, νῆκεστον ἀσθῆναι,
 τοῦ δὲ τ' ἀμυροτέρῃ γενεῇ μετόπισθε λείπειται·
 ἀνδρὸς δ' εὐόρκου γενεῇ μετόπισθεν ἀμείνων.

(v. 274—285)

² * Hesiod, reținînd o anumită particularitate, încearcă să definească specia umană ca umanitate, s-o delimiteze de alte specii. Ca atare, el vorbește mai întîi de o trăsătură care exprimă *generalitatea*: oamenilor, tuturor oamenilor, li s-a dat spiritul justiției; apoi *specificitatea*, ceea ce deosebește pe oameni de celelalte animale este spiritul justiției; în fine *esențialitatea*, fără spiritul justiției oamenii vor înceta de a fi ceea ce sînt, adică de a fi oameni» (Ion Banu, *Studiu Introductiv la Hesiod, Munci și Zile*, Ed. științifică, București, 1957, p. 40).

izvorite din intensificarea economiei de schimb, apare și mai interesantă în esența ei dacă o confruntăm cu unele pasaje din *Iliada*, unde greșeala deliberată este considerată din punctul de vedere al aristocrației războinice.

La Homer, de obicei, ἑκὼν este însoțit de verbul μεθίεναι alcătuind locuțiunea « a înceta de bună voie », lupta, de pildă,

ὅστις ἐπ' ἤματι τῷδε ἑκὼν μεθίησι μάχεσθαι

Iliada, XIII, 234

ceea ce constituie un fapt deosebit de rușinos, sau urmărirea

αὐτὸς γὰρ ἑκὼν μεθέηκεν ἐλαύνειν

Iliada, XXIII, 434

În cântul VI, v. 521—523, Hector i se adresează plin de gravă mustrare fratelui său Alexandros:

Δαιμόνι' οὐκ ἂν τίς τοι ἄνθρωπος, ὃ ἐναΐσιμος εἴη

ἔργον ἀπιμήσειε μάχης, ἐπεὶ ἄλκιμός ἐσσι·

ἀλλὰ ἑκὼν μεθιείς τε καὶ οὐκ ἐθέλεις.

care în mod voit nu se amestecă în luptă, unde totuși poate străluci când dorește să-și arate valoarea.

Sensurile greșelii voluntare sînt prin urmare conexe în *Iliada* cu activitatea războinicului aristocrat, cu etica luptătorului. Exemplele de acest fel se pot înmulți. Față de *Iliada*, vederile lui Hesiod asupra greșelilor săvîrșite cu deliberare apar semnificative într-un timp cînd predomină interesele individuale apărute de *nomos* și între oameni încep să se reglementeze noi relații bazate pe apariția proprietății private.

Problema greșelii făcute cu deliberare, a intențiilor care stau la temelia unor astfel de fapte, a fost dezbătută la sfîrșitul sec. al VI-lea de Simonides din Ceos în skolionul închinat lui Skopas¹, iar în sec. al V-lea, în mare măsură sub influența discuțiilor sofistice, în tragedia atică. La Eshil, Sofocle, la Euripide și, deosebit de interesant, în tragedia *Prometeu înlănțuit*, apar păreri timide sau îndrăznețe asupra substratului și rostului greșelii deliberate, păreri care reflectă atitudini față de sistemul etic contemporan. Am citit cu atenție argumentarea lui W. Schmid în favoarea tezei că *Prometeu înlănțuit* este o tragedie pe care el o numește « o dramă destinată recitării », datînd din perioada de maturitate artistică a lui Sofocle, și adînc influențată de discuțiile purtate asupra tiraniei în cercurile sofistice. Schmid se ocupă prea puțin de versurile 265—269 din *Prometeu înlănțuit* în care titanul izbucnește într-o pasionată mărturisire despre greșeala voită pe care a săvîrșit-o împotriva voinței lui Zeus. Interpretarea acestor versuri ar fi constituit un argument puternic în favoarea tezei pe care Schmid a susținut-o cu atîta convingere.

Față de circuitul închis al concepției despre predestinare, păcat și pedeapsă, care a pus stăpînire cu atîta forță pe gîndirea greacă din perioada clasică, faptul că problema greșelii voite a coexistat cu concepția theodiceică înseamnă că vechii greci începuseră să prețuiască la justa ei valoare rațiunea omenească în cunoașterea valorilor morale, că mijea încercarea de analiză a unor situații în care omul și numai omul ia hotărîrile ce i se păreau de cuviință. Asemenea personaje în stare să-și înfrunte « destinul », să treacă peste « voința » zeilor și normele de conviețuire statornice în societate erau tocmai caracterele care puteau să atragă pe poeții

¹ Fr. 4 D².

tragici. Un astfel de personaj este fără tăgadă Antigona. Fiica lui Oedip întruchipă miezul unui conflict actual în prima jumătate a sec. al V-lea în problematica morală: ciocnirea între vechile concepții etice, caracteristice orînduirii gentilice și noile concepții din sfera suprastructurii orînduirii selavagiste. Atît în drama lui Eshil *Cei șapte împotriva Tebei* cît și în *Antigona* lui Sofocle, însăși prezentarea personajului indică cum în cugetele oamenilor persistau încă rămășițele ideologice ale unor vremi de mult apuse. Simpatia cu care poeții tragici învâluie un personaj ca Antigona este grăitoare și pentru propria lor poziție ideologică.

Antigona lui Eshil și cea a lui Sofocle sînt unul și același personaj. Iată monologul Antigonei din *Cei șapte*: « Mai marilor cadmeeni le spun, eu, că, dacă nimeni altul nu va voi să-l îngroape, eu însămi îl voi îngropa. Voi înfrunta pericolul îngropînd pe fratele meu, fără a mă rușina de lipsa de respect și credință față de legile cetății. Blestemat fie sînul care ne-a zămislit pe amîndoi, sîn al unei mame nenorocite unită cu nefericitul nostru tată! Prin urmare, o sufletul meu, fii părtaș de bunăvoie la nelegiuirile lui, pentru cel care nu mai are voință, tu care trăiești, pentru cel care a murit, cu dragoste frățească »¹.

La Sofocle, pe aceeași linie de gîndire, lipsa de hotărîre proprie în participarea la greșala săvîrșită față de legile statului este tocmai ceea ce îi reproșează Antigona Ismenei cînd aceasta din urmă se declară și ea părtașă la acuzația lui Creon: « I. Și eu am săvîrșit fapta, sînt părtașă la greșeală și iau asupra-mi acuzația. A. — Dar Dike nu va îngădui așa ceva, deoarece tu n-ai vrut să iei parte la faptă și nici eu nu te-am chemat »². Atitudinea Antigonei este fermă și fără echivoc. Ea a săvîrșit o încălcare voită față de legile cetății, încălcare izvorită dintr-o credință adînc înrădăcinată în conștiința ei. Antigona crede cu fanatism într-un cod moral depășit, dar pe care ea îl socotea « etern » (νόμιμα θεῶν ἄγραπτα καὶ σφαλῆ, v. 454—455). Diferența față de atitudinea lui Hesiod este izbitoare. Poetul din Aschera condamna tocmai pe cel care de bunăvoie încalcă noua orînduire. El contopea ordinea divină cu cea omenească, căci pedeapsa pentru încălcarea « legilor » (*nomoi*) va fi dată, după Hesiod, de divinitate. În tragedia greacă, pe plan moral apare o dedublare între lumea « divină », echivalată cu normele de trai din orînduirea perimată și lumea « omenească », în care predomină convenția. Cu alte cuvinte, se face tot mai mult simțit decalajul între modul cum conținutul unor noțiuni etice se schimbă pe măsura evoluției societății. Hesiod este un adept al progresului social. În *Theogonia*, triumful lui Zeus și al olimpienilor dezvăluie intenția poetului. În *Theogonia* și *Munci* nu există o contradicție în acest sens, așa cum au susținut adepții « pesimismului » hesiodic. Mitul vîrstelor este perfect justificat din punct de vedere etic de poet. Generațiile omenești care au decăzut și pierit au fost pedepsite din propria lor vină. Stă pe deplin în puterea oamenilor ca viața lor să fie înfloritoare dacă respectă normele noii orînduiri corespunzătoare domniei lui Zeus (*Munci*, v. 225—273). În tragedia greacă, spre deosebire de Hesiod, se reflectă și alte aspecte din ciocnirea între vechi și nou, sînt analizate frămîntările conștiinței omenești inerente mersului înainte al societății.

O latură a problemei păcatului voluntar care a interesat mult pe gînditorii greci a fost și aceea a *suferinței* la care autorul păcatului își expune semenii și se expune și pe sine însuși. Hesiod recunoștea în *Munci și Zile*³ că:

¹ *Cei șapte împotriva Tebei*, v. 1026—1034.

² *Antigona*, v. 536—539.

³ V. 263—266.

• Omul, vrînd altuia rău să facă, își face lui însuși:
Sfatul cel rău e mai rău pentru-acela cel-l pune la cale».

(trad. St. Bezdechi, v. 258—259)

E adevărat că Antigona exultă în fața suferinței ce-o așteaptă: «cel care trăiește în mijlocul nenumăratelor rele, cum mi se întîmplă mie, cum să nu privească moartea ca pe o izbăvire»¹, afirmă fiica lui Oedip. Dar nu aceasta este părerea comună. În *Oedip Rege*, slujitorul care joacă rol de comentator, remarcă cu tristețe: «socot că nici Istrul nici Phasisul n-ar putea purifica această casă de cîte nelegiuiiri ascunde. În curînd va da la iveală ticăloșii săvîrșite cu știință, care n-au fost involuntare. Din toate suferințele, cele mai dureroase sînt cele pe care ți le faci cu mîna ta»². Aceeași idee este reluată de Sofocle într-o piesă pe care a scris-o la bătrînețe, *Philoctet* (409 î.e.n.). Neoptolem îi impută lui Philoctet firea lui orgolioasă, dură, în parte pricina mării nenorociri în care se zbate. Ca și în *Oedip Rege*, poetul face și aici distincția între două categorii de suferințe. Cele trimise de zei, împotriva cărora muritorii sînt neputincioși, și cele care reprezintă un corolar al greșelilor săvîrșite cu conștiință: «Oamenii sînt nevoiți să îndure încercările trimise de zei; cei care se încurcă însă în mijlocul unor nenorociri pe care și le-au făcut cu mîna lor, întocmai ca tine, pentru astfel de indivizi nu-i drept să ai îndurare nici să-i jelești»³.

La Euripide, în *Ifigenia în Aulis*, găsim o identică reprobare a faptei rele care nu este impusă și care atrage după sine grave prejudicii. Ulise s-a declarat voluntar să tirească pe Ifigenia la altarul de sacrificiu. Ahile nu înțelege cum pot exista asemenea fapte și sfătuiește pe Clitemnestra să se împotrivească acțiunii lui Ulise⁴.

În tragedia greacă se întîlnește așadar distincția între greșeala inevitabilă, înfăptuită dintr-o constrîngere superioară voinței omenești și greșeala săvîrșită cu intenție rea, cu deplină conștiință a urmărilor pe care le antrenează acțiunea. Desigur, mobilul unei astfel de acțiuni nu-i întotdeauna justificat ca în cazul Antigonei. Nu-i mai puțin adevărat că poeții tragici atribuiau o mare pondere puterii de judecată a omului care oferă acestuia posibilitatea de a nu provoca suferințe inutile, că în raport cu credința adînc înrădăcinată despre predestinare și voința zeilor greșeala deliberată o socoteau cu atît mai condamnată.

În lumina acestei concepții, strigătul titanului Prometeu din tragedia *Prometeu înălțat* — pe care Wilhelm Schmid s-a străduit într-un chip atît de convingător să o înfățișeze ca rod al meditațiilor unui poet crescut în ambianța sofistilor⁵ — apare încărcat cu o adîncă semnificație. Prometeu își cunoștea destinul. Greșeala pe care a săvîrșit-o față de voința lui Zeus nu a făcut-o cu ușurință. Titanul care înfruntă cu hotărîre și curaj viitorul mărturisește însă cîstit că nu se aștepta din partea lui Zeus la o pedeapsă chiar atît de grea: «Eu toate acestea le știam; de bunăvoie, de bunăvoie am greșit, nu voi spune că nu-i așa. Ca să dau oamenilor ajutor eu însumi mi-am căutat suferințele. Nu credeam totuși că eram sortit să

¹ *Antigona*, v. 463—464.

² *Oedip Rege*, v. 1226—1230.

³ *Philoctet*, v. 1316—1320.

⁴ V. 1361—1365.

⁵ *Geschichte der griech. Literatur*, III, 1, München, 1940, p. 231 și urm.

fiu chinuit de asemenea dureri pe stîncile ascuțite și că voi avea parte de acest vîrf golas și părăsit »¹.

Tragismul acestor versuri este reliefat de conținutul versurilor 214—223. Spre deosebire de Hesiod, autorul tragediei *Prometeu înlănțuit* l-a înfățișat pe Prometeu ca un susținător al lui Zeus în lupta împotriva celorlalți titani. În *mod voit* Prometeu s-a alăturat lui Zeus și de *bunăvoie* a fost primit de Cronid care i-a plătit greșeala de mai târziu prin grele suferințe. Prometeu îi reproșează lui Zeus că se conduce după o Dike proprie și că suferințele lui sînt « în afară de această Dike ». În *Prometeu înlănțuit* poetul dramei a dat un sens plin de noblețe faptei titanului. Esența mobilului ce-l îndeamnă pe Prometeu la încălcarea unei hotărîri este altul decît în cazul Antigonei. Prometeu nu acționează în numele unui cod de morală, deși într-un caz și în altul e vorba de încălcarea hotărîrii unui tiran, de un sentiment de iubire dezinteresată care merge pînă la jertfa de sine. Prometeu prin « greșeala » sa deliberată este un promotor al noului, al ajutorării omenirii în ansamblul ei și prin aceasta tragedia capătă sensul progresist ce-l are. Umanismul dramei este reliefat de opoziția între atitudinea rece și egoistă a lui Zeus față de oameni și jertfa plină de noblețe a titanului.

Anterior apariției dramelor mai sus citate, problema greșelii de bunăvoie, circumscrisă însă în primul rînd la aspectul unei conștiințe curate, împăcată cu sine însăși, a fost pusă și de Simonides din Ceos în skolionul către Skopas, datat de Wilamowitz-Moellendorf la sfîrșitul sec. al VI-lea.

În acest poem, citat aproape în întregime de Platon în *Protagoras*, Simonides ia ca punct de plecare al discuției despre virtute, instigată de Skopas, o gnomă atribuită lui Pittakos: Χάλεπόν ἐσθλὸν ἔμμεναι. Ideile principale ale skolionului au fost discutate pe larg de Wilamowitz în *Sappho und Simonides*². Afară de problema greșelii de bunăvoie pe care, întocmai poezilor tragediei posteriori lui, Simonides o condamnă în raport cu greșelile săvîrșite din constrîngere (v. 21) — skolionul ridică o sumedenie de alte probleme din domeniul eticii: este posibil pentru un muritor să fie cu desăvîrșire bun? Ce se înțelege prin virtute (ἀρετή)? Virtutea este o înclinare naturală sau se poate deprinde, învăța? Aceste preocupări care și-au găsit un puternic ecou în cercurile sofistice din sec. al V-lea și pe care le regăsim în tratatele lui Platon și Aristotel s-au ivit, cum bine remarcă Wilamowitz, din antagonismul între conținutul noțiunilor « bun », « virtuos », « drept », în perioada cînd moralei aristocratice, multă vreme predominantă, i se opune morala cercurilor democrației sclavagiste³. În locul idealului aristocrat despre omul desăvîrșit ca înfățișare și purtare, limitat la membrii aristocrației, Simonides înfățișează un alt criteriu de prețuire morală:

πάντας δ' ἐπαίνημι καὶ φιλέω
ἐκὼν ὅστις ἔρδῃ μηδὲν αἰσχρὸν· ἀνάγ-
και δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται

v. 19—21.

¹ *Prometeu înlănțuit*, v. 265—269

ἐγὼ δὲ ταῦθ' ἅπαντ' ἠπιστάμην
ἐκὼν, ἐκὼν ἡμαρτον, οὐκ ἀρνῆσομαι·
θνητοῖς ἀρχῶν αὐτὸς ἡρόμην πόνοισι.
Οὐ μὲν τι ποιναῖς γ' ὀρόμην τοιαῖσι με
κατισχναίνεσθαι πρὸς πέτραις πεδαρσίους,
τυχόντ' ἐρήμου τοῦδ' ἀγέιτονος πάγου

² 1913, p. 159—191.

³ *Op. cit.*, p. 175 și urm.

Concluzia acestei teze era negarea înverșunată a posibilității răului înfăptuit cu știință și voință. Deși față de sofisti Socrate s-a străduit să descopere principii generale și permanente¹, prin faptul că s-a limitat la teze despre abstracții etice fără legătură cu practica și realitatea, a invocat natura divină a sufletului și inspirațiile misterioase ale «demonului» lăuntric², filozoful a rămas închistat în concepțiile pe care Lenin le-a numit «idealism primitiv»³, direcție filozofică care acceptă existența aparte, de sine stătătoare, a conceptelor.

Platon. Începînd cu dialogul de tinerețe *Protagoras* în care a comentat pe larg în mod eronat skolionul lui Simonides și sfîrșind cu *Legile*, Platon, urmînd linia socratică, a dezbătut de nenumărate ori problema greșelii săvîrșite cu voință.

Și pentru Platon, filozof idealist, «binele» este o esență în sine care se află în natura lucrurilor și în conștiința omenească. În primele patru cărți ale *Statului*, filozoful atenian arată pe larg cum «binele» nu poate fi definit. Sufletul tinde spre bine numai prin elanul demonic ce-l caracterizează, căci «binele», esență în sine, exercită o atracție irezistibilă asupra individului. În cartea X a *Legilor* Platon atacă vehement pe sofistii care îndrăzniseră să înfățișeze ideea de «bine» în raport cu organizarea socială. Plecînd de la atare premise, Platon, ca și Socrate, neagă posibilitatea greșelii de bunăvoie, cu un singur corectiv: introducerea noțiunii de «opinie» (δόξα), care poate să coincidă sau nu cu adevărul. Nimeni nu poate fi rău dacă cunoaște «binele» echivalat cu «adevărul»; totuși «opiniile false» pot denatura viziunea agentului și acesta greșește de bunăvoie, deoarece a apucat pe o cale greșită. Cum însă o astfel de greșeală este provocată de o «eroare» de judecată, teza platonicească este în fond identică cu cea socratică. Iată unele din textele platonice privitoare la problemă: *Protagoras*⁴, 344 d: «Simonides nu era doar așa de ignorant să susțină că îi laudă pe acei care nu săvîrșesc nici o faptă rea de bunăvoie. 344 e. Căci eu, nu știu cum, sînt încredințat că nici un învățat nu e de părere că un om greșește sau face o faptă rea, urită, de bunăvoie, ci oamenii instruiți știu foarte bine că toți cei care săvîrșesc o faptă rea sau urită o fac fără voia lor. Tot astfel și Simonides nu vrea să spună că el se face apologetul aceluia care săvîrșesc răul de bunăvoie; ci el spune acest «de bunăvoie» relativ la sine însuși. Căci el era încredințat că adesea un om de cultură și educație e silit să se facă apărătorul cuiva în contra voinței sale.» 346 b. «Cred că și Simonides a fost convins că adesea a lăudat sau a făcut apologia vreunui tiran sau altui om de soiul acesta, nu de bunăvoie, ci silit.» 346 d. «Mie mi-e de ajuns și omul de mijloc care nu face nici un rău. Căci îi iubesc pe toți.» 346 e. Și aici se slujește de dialectul mitilenian (ἐπαίνημι) întrucît se adresează lui Pittakos cînd spune: «pe toți îi laud și-i iubesc de bunăvoie», aici trebuie să facem o pauză după cuvîntul de «bunăvoie» (ἐκόν), «care nu fac nici o faptă urită», însă se întîmplă să și laud ori să iubesc pe unii împotriva voinței mele».

μὲν ἂν θεῖ πράττειν, ποιοῦντας δὲ τὰναντία σοφούς τε καὶ ἀκρατεῖς εἶναι νομίζοι. Οὐδὲν γὰρ μάλλον, ἔφη, ἢ ἀσφούς τε καὶ ἀκρατεῖς πάντας γὰρ οἷμαι προαιρουμένους ἐκ τῶν ἐνδεχομένων, ἀ οἴονται συμφορώτατα αὐτοῖς εἶναι, ταῦτα πράττειν· νομίζω οὖν τοὺς μὴ ὁρθῶς πράττοντας οὐτε σοφούς οὐτε σώφρονας εἶναι. 5. Ἐφη δὲ καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι. Τὰ τε γὰρ δίκαια καὶ πάντα ὅσα ἀρετὴ πράττεται καλὰ τε καὶ ἀγαθὰ εἶναι. Καὶ οὐτ' ἂν τοὺς μὴ ἐπισταμένους δύνασθαι πράττειν, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἐγχειρῶσιν, ἀμαρτάνειν.

¹ Ion Banu, *op. cit.*, p. 115.

² Roger Garaudy, *Libertatea*, Ed. politică, București, 1958, p. 52.

³ *Căsele filozofice*, ESPLP, 1956, p. 300.

⁴ În traducerea lui St. Bezdechi, Cluj—Sibiu, 1941.

Înlocuind o virgulă, Platon a denaturat deci cu totul gândirea lui Simonides, deși, așa cum a remarcat Wilamowitz¹, n-ar fi avut nici un motiv s-o facă, Simonides fiind un precursor al teoriei despre cunoașterea binelui prin luminile conștiinței. *Protagoras* (continuare) 358 c: « Dacă deci, zisei eu, plăcutul este bun, nici un om care știe că există ceva mai bun decât ceea ce face el, și crede că-l poate face și el, nu va mai face aceasta, când are putința să facă mai binele; și această neputință de a te împotrivi ție însuți, nu e decât neștiință, iar stăpînirea de sine nu e decât înțelepciune. Dar cum? Voi numiți neștiință a avea o idee greșită și a se înșela despre lucrurile cele mai importante? Și de data aceasta împărtășiră cu toții părerea mea. Nimeni așadar, le spuneam eu, nu se îndreaptă de bunăvoie spre rele sau spre ceea ce consideră drept rele 358 d și nici nu cred că stă în firea omului să meargă din propria lui pornire spre ceea ce socotește un rău, în loc să meargă spre bine. Când însă e silit să aleagă din două rele una, nimeni nu va alege pe cel mai mare, cînd îi stă în putință să-l aleagă pe cel mai mic ».

Hippias Minor. Ideile principale ale dialogului sînt următoarele: 1. Nu există diferență între omul mincinos și cel sincer deoarece amîndoi știu care-i adevărul. 2. Există diferență numai între cine cunoaște și cine nu cunoaște adevărul. 3. În consecință, cel care cunoaște adevărul este superior celui alt, indiferent de comportarea lui:

375 d « E straniu, Socrate, ca omul nedrept cu știință să fie totuși mai bun decât cel care este astfel fără voia lui. — S. Aceasta se pare însă că rezultă din cele ce-am discutat ». Deducția, după cum se vede, este pur formală.

Legile pun problema mai ales din punctul de vedere al pedepsei omului care a păcătuit. Trebuie oare să existe două feluri de pedeapsă pentru cei care greșesc voluntar și pentru cei care greșesc involuntar?

860 și urm.: « Cel care este nedrept este oarecum rău; dar omul rău este rău fără voia lui... Prin urmare, cel care comite o nedreptate — în ochii celui care admite că nedreptatea este involuntară — pare că a greșit fără voia lui. Se înțelege doar că trebuie să rămîn consecvent cu mine însumi. Sînt de acord că toți muritorii greșesc fără voia lor ».

Platon a aderat la teza socratică a importanței cunoașterii laturii universale a conceptelor de « bine », « adevăr », « util » etc. Ca și maestrul său însă, Platon nu a recunoscut primordialitatea materiei, a realității obiective față de concepte, ci a limitat problemele de morală la cunoașterea acestor concepte, pe care le-a considerat esențe de sine stătătoare, pe calea divinației și a dialecticii redusă la gândirea rațională². Ca atare, filozoful idealist obiectiv care a fost Platon elimina practica umană în cunoașterea realităților morale și în mod reacționar o înlocuia prin divinație, căreia îi atribuia o natură mistică. Arta dialecticii raționale, pe de altă parte, nu stă la îndemîna oricui. Concluzia care se impune este că numai oamenii rafinați din punct de vedere intelectual pot să se apropie prin dialectică de cunoașterea adevărului, ei nu pot greși de bunăvoie și sînt singurii indicați să conducă treburile obștești.

Aristotel. Aristotel aprofundează distincțiile făcute de Socrate și Platon supunîndu-le totodată unui sever examen critic. Platon subordona rațiunea și voința omenească principiului divin din om. Aristotel, spre deosebire de Socrate

¹ *Op. cit.*, p. 178.

² Roger Garaudy, *op. cit.*, p. 55.

și Platon, crede cu fermitate în responsabilitatea faptelor, ceea ce presupune alegerea deliberată a mijloacelor de acțiune. Alegerea deliberată echivalează cu *preferința voluntară* (ῥεξις βουλευτική) relativă la lucrurile care stau în puterea noastră. Principiul din care izvorăște preferința este totuși omul, individul, care prin ῥεξις, aceea formă de dorință care este o parte din forța universală de atracție spre bine, își caută fericirea. Unul este însă scopul (fericirea) și altele sînt mijloacele. Omul are deplină libertate ca prin chibzuință (προαίρσις) să-și aleagă mijloacele. Actul liber, τὸ ἐκούσιον προβεβουλευμένον presupune deci deliberarea care nu e condiționată de nici o forță exterioară și este rezultatul unei aprecieri selective. În cartea III, cap. 2 din *Etica Nicomahică*, unde Aristotel dă definiția cuvîntului προαίρσις, el stabilește totodată și diferențele între «acțiunea voluntară» propriu-zisă, τὸ ἐκούσιον, ἡ βούλησις și «preferință», ἡ προαίρσις. Acțiunea voluntară, comună copiilor și animalelor lipsite de rațiune (ἄλογοι) are o extindere mult mai largă decît preferința deliberată. Τὸ ἐκούσιον este un act voluntar, dar nu orice act voluntar este o προαίρσις. Criticînd pe Platon, Aristotel nu este cituși de puțin de acord cu tezele despre imposibilitatea greșelii voluntare care rezulta din teoria cunoașterii formulată de Platon. *Etica Nicomahică*, III, 4, 2: «Urmează pentru cine identifică actul săvîrșit cu deliberare cu binele, că deliberarea celui care a ales răul nu este voluntară; dacă ar fi așa, ceea ce este voit, este și bun. Dar în fapt, deși avem de-a face cu o acțiune voluntară, ea se dovedește rea».

III, 5, 1: «Dacă țelul final [binele] este obiectul voinței, iar mijloacele pentru obținerea acestui țel sînt un obiect de deliberare și alegere — urmează că actele relative la mijloace vor fi împlinite în acord cu alegerea deliberată și de bunăvoie. Virtutea depinde deci de noi ca și viciul. 2. În circumstanțele în care putem acționa, ne putem și abține; acolo unde zicem nu, sîntem liberi să spunem și da . . . 3. Dacă prin urmare înfăptuirea unor acte frumoase stă în puterea noastră, putem să le comitem și să ne abținem de la cele rușinoase. Cu siguranță depinde de noi să fim oameni de treabă (ἐπιεικεῖς) sau niște netrebnici (φαῦλοι). 4. Astfel, a pretinde că nimeni nu e rău după propria-i voință (οὐδεὶς ἐκὼν πονηρός)¹ și că nimeni nu-i fericit împotriva voinței sale, este, după cît se pare, o afirmație pătașă și la eroare și la adevăr. Căci nimeni nu-i fericit fără voia lui, iar pe de altă parte viciul este împlinit cu voință (μακάριος μὲν γὰρ οὐδεὶς ἄκων ἢ δὲ μοχθηρία ἐκούσιον). 5. Sau atunci trebuie să ne îndoim de cele ce-am spus și să nu putem afirma că omul este principiul și generatorul actelor sale ca și al copiilor săi (ἢ τοῖς γε νῦν εἰρημένοις ἀμφισβητεῖτον καὶ τὸν ἄνθρωπον οὐ φατέον ἀρχὴν εἶναι οὐδὲ γενετὴν τῶν πράξεων ὥσπερ καὶ τέκνων)».

6. «Dimpotrivă, dacă propoziția ți se pare evidentă ca înțeles și dacă noi nu putem raporta actele noastre la alte principii decît cele care sînt în noi înșine — acele din acțiunile noastre care își au principiul în noi înșine, depind, și ele, tot de noi și sînt voluntare (καὶ αὐτὰ ἐφ' ἡμῖν καὶ ἐκούσια)».

Etica Nicomahică, VII, 2: «Iată ce se spune în mod obișnuit. Totuși, poți fi pus în încercătură asupra întrebării de a ști cum, cu o justă concepție a lucrurilor, poți duce o viață ticăloasă. Unui² socot că acest lucru este peste putință pentru un om înzestrat cu conștiință. Într-adevăr, pare ciudat — aceasta era totuși opinia lui Socrate — ca într-un om capabil să cunoască adevărul să domnească și o altă

¹ Teza platonice.

² Adepții Academiei, Xenocrates Speusipp și alții.

forță care să domine conștiința ca pe o sclavă. Într-un cuvânt, Socrate combătea ideea că cineva se poate arăta lipsit de temperanță în mod conștient, ca și cum lipsa de stăpânire de sine n-ar exista. El afirma că nimeni, diriguît de o concepție justă, nu poate acționa altfel decît într-un mod minunat. În cazul contrar, la mijloc n-ar fi altceva decît ignoranța. 3. Unii sînt de acord asupra unei părți a acestor afirmații, în dezacord asupra altor părți¹. Dintr-un punct de vedere, ei recunosc că nimic nu e mai presus decît știința. Dar asupra părerii că nimeni nu acționează împotriva a ceea ce i se pare a fi maximum de bine, nu mai sînt de acord. Ei susțin că omul care nu se stăpînește — cînd este învins de plăcere, nu posedă știința, ci numai opinia (δόξα). 4. Cu toate acestea, dacă numai opinia îl diriguiește pe om și nu știința, dacă concepția care-l face să reziste pasiunii e lipsită de vlagă și șovăielnică, ca atunci cînd ești pradă nesiguranței, te vezi silit să dai iertare celui care nu rezistă cu dîrzenie dorințelor aprige. Dar ticăloșenia nu merită iertare întocmai ca și oricare altă acțiune blamabilă».

Critica aristotelică atinge așadar nu numai vederile platonice din domeniul eticei, ci atinge în profunzime însăși teoria cunoașterii formulată de Platon.

CONCLUZII

1. Apariția problemei greșelii săvîrșite cu știință și voință împotriva unui sistem de principii morale și norme de conduită corespunzătoare dezvoltării sociale dintr-o anumită epocă a apărut în Grecia o dată cu ivirea legislațiilor scrise din cetățile-stat sclavagiste și a suscitât mult interes pe parcursul dezvoltării activității judecătorești. Analiza situațiilor morale din viața cotidiană s-a făcut în poezia și în drama atică, iar motivele care au determinat greșelile voluntare au fost o sursă de largi dezbateri în cercurile sofistice de la Atena și în tratatele de filozofie din sec. IV î.e.n.

2. Greșeala voluntară are două aspecte: acel al educației morale primite de individ într-un anumit stadiu al dezvoltării orînduirii sclavagiste; modul cum reacționează față de individul care a săvîrșit o greșeală voluntară ceilalți membri ai societății.

Din examinarea textelor de mai sus reiese că principalele motive ale greșelii de bunăvoie în faza de întărire a societății sclavagiste în Grecia antică sînt de natură diferită:

a) decalajul între conștiința comună și progresul social, decalaj care a provocat uneori luări de atitudine hotărîtă de partea vechiului, cum este cazul Antigonei. În asemenea împrejurări, principiile și normele unui mod de viață perimat sînt considerate drept « eterne », « divine », « permanente ».

b) Interesul personal, îngust, meschin, ivit o dată cu exploatarea omului de către om, care aduce mari prejudicii membrilor societății și este condamnat cu vehemență (Hesiod, Simonides, Sofocle).

c) Constrîngerea morală, în sensul neacceptării de către individ a principiilor și normelor de conduită elaborate într-o societate împărțită în clase antagoniste (tragedia *Prometeu înlănțuit*).

3. Problema, începînd cu Hesiod, are implicații în teoria cunoașterii. Prețuirea rațiunii omenеști în rezolvarea situațiilor și conflictelor ivite pe plan moral o întîlnim

¹ Platon.

aproape în toate exemplele discutate. La poezii lirici și tragici nu există nici o tentativă de rezolvare a problemei în sensul unor soluții în contingență cu procesul cunoașterii. În schimb la Platon și Aristotel rezolvarea este conformă cu concepțiile despre lume și societate ale acestor filozofi.

Platon, filozof idealist obiectiv, condiționează posibilitatea cunoașterii « binelui » de educația primită de individ, cu alte cuvinte de clasa socială căreia acesta îi aparține. Numai rafinamentul spiritului prin jocul dialecticii gândirii îngăduie, după Platon, dezvoltarea intelectului, înălțarea spre lumea idelor, implicit spre cunoașterea « adevărului » pe care Platon îl desprindea total de realitatea obiectivă. Partea demonică din om, comună tuturor, îl împinge continuu pe om spre « bine » și « adevăr ». Lipsită de o educație intelectuală partea aceasta rămâne însă, cum susține Platon, neajutorată.

Negînd posibilitatea formării conceptelor etice pe calea abstractizării și a generalizării, prin procesul îndelungat al practicii sociale, Platon, care după Socrate acceptase formula mistică a existenței laturii demonice din om și preluase de la maestrul său teoria cunoașterii « esențelor » pe calea introspecțiunii — neagă împreună cu Socrate posibilitatea greșelii de bunăvoie, cu rezerva că greșeala voluntară poate fi provocată de o falsă « opinie », ceea ce în fond echivalează cu neștiința.

Aristotel, deși nu rămîne consecvent pe poziții materialiste, a făcut o critică ascuțită părerilor platonice despre imposibilitatea greșelii voluntare. Aristotel admite împreună cu Socrate și Platon existența unei părți raționale și a unei părți pasionale în sufletul omenească — admite necesitatea dezvoltării părții raționale și tendința sufletului spre « bine » în armonie cu tendința întregii naturi.

Stagiritul în *Etica Nicomahică*, cartea II, cap. V—VI introduce însă ideea practicii în dobîndirea deprinderilor morale (ἔξεις) și consideră absurdă teza despre imposibilitatea greșelii voluntare. Aristotel nu admite împreună cu Socrate și Platon scuza « neștiinței », a « opiniei false ». El este partizanul hotărît al responsabilității în hotărîrile și faptele săvîrșite de oameni. Aristotel este de acord că omul posedă în raport cu necesitatea obiectivă libertatea de a-și alege mijloacele de acțiune. Acest lucru stă pe deplin în sfera posibilităților omenești (τὰ ἐφ' ἡμῖν) și spre acest domeniu trebuie să se îndrepte cunoașterea omenească. Spre deosebire de Socrate și Platon, Aristotel recunoaște materialitatea lumii, legăturile obiective din natură și societate, posibilitatea cunoașterii acestor legături. Omul hotărăște singur atitudinile și acțiunile sale după rațiune și sentiment. Ca atare, în cartea II a *Eticii Nicomahice*, cap. 2, Aristotel afirmă că virtutea depinde de rațiunea justă (κατὰ τὸν ὁρθὸν λόγον).

4. Greșeala de bunăvoie este însă în primul rînd o problemă aparținînd convingerilor etice ale conștiinței omenești. Problema greșelii de bunăvoie se integrează într-o problemă majoră: aceea a raportului între existența socială și formarea conștiinței etice. Nimeni dintre gînditorii antici — nici chiar Aristotel — nu a sesizat modul în care existența socială determină conștiința etică. De aceea, în problema cunoașterii realităților, majoritatea poezilor și filozofilor și-au îndreptat atenția nu asupra factorului prim, realitatea obiectivă și conexiunile ei dialectice, ci asupra factorului secund, însăși conștiința. Socrate și Platon au identificat știința cu etica și au mistificat în mod idealist conceptele de « bine », « adevăr », « util » și așa mai departe, formate în conștiința umană prin practica socială, considerîndu-le esențe suprasensibile. Aristotel însuși nu este complet independent de această

teorie idealistă, căci și el admite năzuința sufletului spre « bine », laolaltă cu năzuința întregii lumi.

Cu toate acestea, deși rezolvarea problemei pe plan teoretic n-a fost făcută sau i s-a dat o dezlegare în sensul idealismului primitiv¹ — faptul că greșeala cînd nu e provenită din ignoranță sau constrîngere a fost vehement condamnată (Hesiod, Simonides, Sofocle, Aristotel) sau absurd justificată (Socrate, Platon) — indică că în pofida celor care au făcut din greșeala voluntară în primul rînd o problemă de conștiință etică s-a impus și un criteriu obiectiv: respectarea intereselor societății.

5. Cum însă în unele din exemplele analizate condamnarea greșelilor de bunăvoie nu decurge numai din punctul de vedere al intereselor colectivității, ci în primul rînd din punctul de vedere al interesului individual, cum e cazul, de pildă, al impunerilor aduse de Neoptolem lui Philoctet, direcția utilitaristă a unor astfel de atitudini apropie problema de o rezolvare pragmatistă. De altfel, latura utilității în săvîrșirea, unei greșeli voite a fost luată în considerare de toți gînditorii pe care i-am adus în discuție, începînd cu Hesiod. Concluzia generală: greșeala de bunăvoie *nu* este spre folosul celui ce o săvîrșește.

6. În fine, problema greșelii de bunăvoie, așa cum a rezultat din exemplele discutate, are, și unele legături cu categoriile filozofice de *necesitate* și *libertate*. Cei vechi absolveau pe cel care a greșit sub imperiul unei constrîngeri independente de conștiința lui. Numai că necesitatea pentru cei vechi era adesea de ordin metafizic și nu obiectiv, confundată cu $\mu\omicron\lambda\pi\alpha$ sau cu puterea zeilor (Hesiod, Simonides, Sofocle).

În problema libertății, materialismul dialectic pune mare preț pe cunoașterea realității obiective — ca în felul acesta libertatea să rezulte din dominația omului asupra lui însuși și a naturii înconjurătoare². Discuțînd categoriile *necesitate* și *libertate*, Fr. Engels lua în considerare pe de o parte cunoașterea și voința omenească, iar pe de alta necesitatea care rezultă din legitatea naturii. El a demonstrat în chip strălucit că dezvoltarea conștiinței individuale și colective schimbă neînterupt raporturile între *necesitate* și *libertate* în sensul că practica omenească duce la treptata dominare a naturii de către om prin reflectarea din ce în ce mai justă a legilor naturii în conștiință.

De înțelegerea materialistă a categoriilor *necesitate* și *libertate* dintre gînditorii pe care i-am luat în considerare s-a apropiat numai Aristotel. Filozoful din Stagira, spre deosebire de Platon, care reducea libertatea la supunerea pasiunilor ordinii inteligibile a « esențelor »³ — Aristotel a înțeles libertatea umană în sensul unei depline libertăți a mijloacelor de acțiune, deci în sens materialist. Filozoful a luat poziție împotriva tezei socratice și platonice a imposibilității greșelii voluntare și a subliniat ideea că omul este singurul izvor al hotărîrilor pe care le ia, întocmai cum își creează și urmașii.

Problema greșelii voluntare s-a contopit treptat în problema majoră a liberului arbitru. Această contopire s-a petrecut la un moment hotărîtor în evoluția societății sclavagiste grecești — o dată cu grava criză care a zguduit lumea greacă la sfîrșitul sec. al V-lea î.e.n. și care a imprimat o nouă direcție în dezvoltarea societății sclavagiste din Grecia. După Democrit, epicureismul se revelă ca un sistem filozofic

¹ Vezi p. 86, nota 3.

² Fr. Engels, *Anti-Dühring*, ESPLP, 1955, p. 129.

³ R. Garaudy, *op. cit.*, p. 55.

care nu face nici o concesie idealismului. Oamenii din clasa stăpînilor de sclavi caută să sfarme lanțurile transcendente ale vechii concepții despre destin și zei, despre îngrădirea libertății de acțiune de către forțe independente și superioare lumii materiale.

Faptul că problema greșelii voluntare s-a ivit în stadiul întăririi orînduirii sclavagiste și a continuat să fie dezbătută în timpul marii crize prin care a trecut această orînduire, dovedește că membrii societății din Grecia arhaică și-au pus întrebări, și au dat răspunsuri conforme cu poziția lor de clasă, asupra comportării individului într-o societate organizată după noi criterii, asupra fericirii individuale și colective. Greșeala voluntară, concepută de la început ca o problemă de cunoaștere a realităților de majoritatea gînditorilor, așa cum am văzut, a fost unanim condamnată cînd sursa ei echivalează cu aspectele negative din comportarea omului aparținînd unei societăți bazate pe exploatare și dimpotrivă, apreciată ca un act de curaj, cînd greșeala voluntară capătă sensul combaterii vechiului și a tiraniei.

‘EKQN ‘AMAPTANEIN

РЕЗЮМЕ

Данная статья ставит этический вопрос, возникший одновременно с укреплением рабовладельческого строя в древней Греции, а именно вопрос преднамеренной ошибки. Этот вопрос рассматривался такими мыслителями, как Гесиод, Симонид, Софокл, Аристотель, с точки зрения материалистической, т. е. с точки зрения объективных отношений между людьми первого разделения на антагонистические классы строя, другими же, как Сократ и Платон, с точки зрения идеалистической, в зависимости от познания трансцендентных «эссенций». В соответствии с этими разными положениями преднамеренная ошибка была осуждена или одобрена.

Анализ исследованных в данной статье текстов показывает, что причины преднамеренной ошибки разные: отсталость этического сознания от общего социального прогресса, отрицательные черты, порожденные в человеке обществом, основанным на эксплуатации, недостаточное интеллектуальное развитие; иногда, однако (например, в трагедии «Закованный Прометей»), преднамеренная ошибка являлась энергичным протестом против жизненных правил, налагаемых ненавистным политическим режимом.

Данный вопрос, в сущности — вопрос этического сознания, примыкает к теории познания и к философским категориям *необходимости и свободы*. Никто среди древних мыслителей, даже Аристотель, который больше всех близок к материалистическому решению вопроса, не понял соотношения между общественным бытием (первичный фактор) и сознанием (вторичный фактор). Исследования всех интересовавшихся этим вопросом ограничиваются кругом сознания. Однако, те поэты и мыслители, которые уловили отрицательные или положительные стороны преднамеренной ошибки, несмотря на неполное понимание вопроса, заслуживают внимания уже потому, что рассматривают данные факты в рамках общественного бытия, эволюцию которого они предчувствовали. Высокая оценка, данная «познанию действительности» (понятий

по-разному в зависимости от разных идеологических позиций) в вопросе преднамеренной ошибки, оценка, которая встречается во всех разобранных случаях, вызывает также вопрос о цели или пользе преднамеренной ошибки для ее совершителя. В софистических кругах, где господствовал принцип относительности, понятие вопроса приближается к современному прагматизму.

Вопрос преднамеренной ошибки постепенно смешивается с вопросом свободного выбора после большого кризиса, потрясшего греческий рабовладельческий строй в конце V и в IV веке до н.э.

ἙΚΩΝ ἈΜΑΡΤΑΝΕΙΝ

RÉSUMÉ

Cette étude pose un problème d'éthique surgi au moment de la consolidation de la société esclavagiste dans la Grèce ancienne, le problème de l'erreur volontaire. Ce problème fut considéré par certains penseurs (comme Hésiode, Simonide, Sophocle, Aristote) d'un point de vue matérialiste, c'est-à-dire du point de vue des relations objectives établies entre les hommes de la première société divisée en classes antagonistes, et par d'autres (comme Socrate et Platon) d'un point de vue idéaliste, c'est-à-dire par rapport à la connaissance des « essences » extrasensibles. Par rapport à ces diverses positions l'erreur volontaire a été condamnée ou absoute.

Il résulte de l'analyse des textes étudiés que l'erreur volontaire a des sources différentes: le décalage entre le progrès social et la conscience éthique toujours plus lente à le suivre, les mauvais penchants développés dans l'homme par une société basée sur l'exploitation, le développement insuffisant de la raison; pourtant, dans certains cas (surtout dans la tragédie *Prométhée enchaîné*), l'erreur s'identifie à une vigoureuse protestation contre un mode de vie imposé par un régime politique odieux.

Le problème, au fond un problème de conscience éthique, a de larges implications dans la théorie de la connaissance et des contingences avec les catégories philosophiques de nécessité et de liberté. Personne parmi les anciens penseurs, pas même Aristote, qui, pourtant, est plus près de la solution matérialiste du problème, n'a compris le vrai rapport entre l'existence sociale (facteur primaire) et la conscience (facteur secondaire). Les investigations de ceux qui se sont préoccupés du problème se bornent au domaine de la conscience. Et pourtant les poètes et les philosophes qui ont saisi les côtés négatifs ou positifs de l'erreur volontaire, même sans une compréhension complète, ont le mérite d'avoir apprécié les faits dans l'ensemble de l'existence sociale dont ils ont entrevu l'évolution. La grande importance attribuée à la connaissance de la réalité (diversement conçue selon les positions idéologiques différentes) par rapport à la question de l'erreur volontaire, présente dans tous les cas discutés, entraîne aussi la discussion de la fin ou de l'utilité de l'erreur volontaire, pour son auteur. Dans les cercles sophistes, où le relativisme était prédominant, l'interprétation du problème se rapproche du pragmatisme moderne.

Après la grande crise qui ébranla le régime esclavagiste grec à la fin du V-ème et pendant le IV-ème siècle av. n. è. la question de l'erreur volontaire se confond graduellement avec celle du libre arbitre.